

e-ISSN 2499-1562
ISSN 2499-2232

Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale

Vol. 53 – Settembre 2019

Invenzione e identità nel gesuitismo

Franco Motta

Università degli Studi di Torino, Italia

Abstract The category of 'Jesuitism' must be counted among the most long-standing and blurred concepts in the political-religious debate of modern and contemporary Europe. Used both as a polemic and historiographical category – that is, describing doctrines and practices attributed to the Jesuits by their adversaries, but also their own historical features – it sums up different and often incongruous traits, mainly pertaining to the sphere of the power relationships between the Church and the State. Even if Jesuitism must be primarily considered as a myth shaped by the anti-Jesuits in different historical contexts, nonetheless it is possible to identify in it some original elements and trace them back to the late 16th century.

Keywords Society of Jesus. Counter-Reformation. Religious debate. Catholic theology. Relationships between Church and State.



Peer review

Submitted	2019-04-05
Accepted	2019-04-20
Published	2019-09-26

Open access

© 2019 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Motta, Franco (2019). "Invenzione e identità nel gesuitismo". *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 69-94.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/004

1

Delle categorie del dibattito politico-religioso dell'Europa moderna quella di 'gesuitismo' incarna un notevole esempio di longevità e, come cercherò di dimostrare, di indeterminatezza. Lo stesso non si può dire di altri lemmi gravitanti nel medesimo campo concettuale, ad esempio quelli di 'rigorismo' e di 'lassismo', di 'molinismo', o ancora di 'conciliarismo' e 'giansenismo', tanto per citare alcuni fra i più noti: categorie, tutte queste, che al più tardi a metà Ottocento hanno ormai perduto ogni residuo spessore di attualità, dissoltosi insieme all'universo culturale delle ultime generazioni di teologi e polemisti di Antico regime, per conservare una vita solo nel vocabolario degli storici.

Il gesuitismo, al contrario, segue le oscillazioni delle vicende della Compagnia di Gesù e delle polemiche che l'accompagnano, fuori e dentro la Chiesa, fino a Novecento inoltrato (ma assistiamo oggi a una nuova ripresa del tema, vista la provenienza del pontefice regnante), sempre confrontandosi con il proprio doppio, l'antigesuitismo, in un continuo scambio di motivi e suggestioni – al punto che resta spesso difficile capire quanto a esso sia dato realmente di esistere senza quest'ultimo.

La consacrazione lessicale del concetto risale al periodo degli esordi a nuova vita dell'ordine dopo la sua rifondazione da parte di Pio VII nel 1814: prima con *Du jésuitisme ancien et moderne* di quello che era stato il consigliere di Napoleone per gli affari ecclesiastici, l'abate De Pradt, del 1825, e poi naturalmente con il ciclo antigesuitico di Vincenzo Gioberti, ossia quella prolissa tirata contro la Compagnia che sono i *Prolegomeni del primato morale e civile degli italiani*, del 1845, seguita dai cinque volumi del *Gesuita moderno*, del 1846-47. Già molto prima, però, il termine si segnala per la più che discreta presenza nella libellistica degli anni di fuoco che portano alla soppressione, nel terzo quarto del Settecento (Sommervogel 1932, *ad annum*).¹

Ne segue una fortuna ancora lunga, che se nella pubblicistica si estingue solo con lo spegnersi della sensibilità antigesuita nel Secondo dopoguerra, in storiografia conserva invece un proprio uso fino a tempi recenti. Mi limito a segnalare l'articolo che Mario Rosa ha dedicato nel 2006 a «Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento», una testimonianza particolarmente interessante poiché in essa la categoria in questione ricorre tanto con riferimento al suo impiego retorico e polemico quanto in senso storiografico.

¹ Segnalo comunque una precoce presenza dell'espressione nella traduzione inglese delle *Provinciales* (Pascal 1658), e nelle successive edizioni di scritti polemici, *A Further Discovery of the Mystery of Jesuitism* 1658 e Arnauld 1664.

Nel primo caso l'autore nota infatti come sotto la bandiera dell'antigesuitismo si aggreghi nel secolo dei Lumi tutta una varietà di programmi e orientamenti che dalla lotta giurisdizionalista negli Stati italiani arriva alle riforme statali degli istituti ecclesiastici, e dal rigorismo in teologia morale alla definitiva liquidazione dell'aristotelismo in filosofia naturale, abbracciando insomma un largo spettro di motivi accomunati dall'opposizione al curialismo e alla continuità della Chiesa tridentina. Nel secondo, invece, è egli stesso a etichettare come gesuitismo l'insieme degli orientamenti dottrinali propri della Compagnia di Gesù - probabilismo, antigiansenismo, metafisica scolastica. Un gesuitismo che conosce una fase di favore all'inizio del XVIII secolo per entrare poi in un lungo cono d'ombra e tornare in auge un secolo dopo, a valle del grande dramma collettivo della soppressione, negli anni che seguono la Rivoluzione e l'età napoleonica. In questo caso, con una vocazione non più tanto teologica, ma soprattutto politica, antiliberal e antimoderna, allorché «tra reazione e moderatismo, gli spazi di cui il gesuitismo potette godere allora, in Italia e in Europa, garantirono presto, già alle soglie dell'Ottocento [...], un nuovo e più ampio consenso all'estinta Compagnia» (Rosa 2006, 280).

Plurali e non sempre chiaramente omogenei, perciò, sono i contesti che sostanziano tanto il gesuitismo quanto il suo opposto, l'antigesuitismo. Senza contare che quest'ultimo si sdoppia ulteriormente laddove si fa registrare sia nella forma più chiara della lotta contro il ruolo della Compagnia di Gesù nella Chiesa e nel confronto confessionale - ed è questo, potremmo dire, l'antigesuitismo storico, quello dei Parlamenti francesi, di Paolo Sarpi, dei dottori di Lovanio e della Sorbona, dei giansenisti di Port-Royal e di tutta la libellistica protestante che si assiepa sugli scaffali delle biblioteche di teologia - che in quella più sfuggente e proteiforme del rifiuto di una visione della Chiesa e della società che, sbrigativamente, con un termine che viene dal contesto della Restaurazione, possiamo definire 'ultramontana': una visione, quest'ultima, che si consolida nel XIX secolo poggiando sull'affermazione del primato dottrinale della Sede romana, sul rifiuto del liberalismo e del costituzionalismo, sul patrocinio di una religiosità miracolistica e carismatica, sulla perseguita egemonia sulle masse popolari.

Se nella prima accezione la coppia gesuitismo-antigesuitismo affianca dall'inizio alla fine, dalla fondazione alla soppressione, la storia dell'antica Compagnia di Gesù, nella seconda essa acquista forma con il sorgere della stagione anticuriale del primo XVIII secolo - in Italia la Firenze tardomedicea di Antonio Magliabechi, il Piemonte di Vittorio Amedeo II, e in parte il cattolicesimo regolato di Muratori -, si sviluppa nella polemistica che prospera dalla ricostituzione della Compagnia fino agli anni dell'infallibilismo trionfante di Pio IX - trovando eco in figure che pure seguono traiettorie molto diver-

genti come quelle di John Henry Newman e Ignaz von Döllinger – e prosegue fino alle soglie del pontificato di Pio XII (cf. O'Neill 2001).²

In questa seconda accezione di antigesuitismo, che nei gesuiti legge prima di tutto il simbolo di un clericalismo intransigente ed ever-sivo delle moderne fedeltà politiche, rientra la trama di provvedimenti amministrativi contro la Compagnia che si snoda tra la fine dell'Otto e l'inizio del Novecento: giusto per ricordare i più noti, lo scioglimento in Germania all'indomani della proclamazione dell'impero, nel 1872, come atto d'esordio del *Kulturkampf*, e quindi in Francia durante il gabinetto Ferry, nel 1880, e con le leggi di secolarizzazione del 1901, poi l'espulsione dal Portogallo e dalle sue colonie nel 1910, fino allo scioglimento decretato dalla Repubblica spagnola nel 1932. In tutti questi contesti un gesuita, prima ancora che il membro di una congregazione dotata di suoi propri statuti, di una propria spiritualità, di un proprio linguaggio, è altro: un nemico dello Stato, un agente al servizio di una grande potenza votata alla ricerca di un'egemonia globale, un agitatore dotato di un pericoloso ascendente sulle masse popolari.

Un profilo cangiante, dunque, quello del gesuitismo sette-ottocentesco così come è tratteggiato dagli antigesuiti. Un profilo sinistro – come da lunga tradizione che rimonta all'assillo inglese per l'infiltrazione degli agenti papisti dei tempi di Elisabetta I – ma dai contorni estremamente sfumati. Lo ritroviamo evocato in questi termini da Gioberti, che ad esso associa il peso soffocante esercitato sul cattolicesimo italiano del suo tempo dell'antiliberalismo, del bigottismo e della doppiezza:

Quando si parla di gesuitismo, non si dee solamente intendere la Compagnia, ma eziandio la sua clientela numerosissima e composta non pur d'individui spicciolati, ma di congreghe secolari e subalterne che ricevono l'impulso loro dal corpo principale e ne fanno penetrare gli spiriti per ogni dove. (Gioberti [1845] 1938, 90)

In realtà è già chiaro ai tempi del *Primato* come il gesuitismo, così inteso, travalichi largamente l'operato dei gesuiti stessi e i termini della loro appartenenza all'ordine per diventare soprattutto una formula strumentale alla lotta politico-religiosa, come metonimia della Chiesa arroccata, arcigna e temporalista uscita dalla Restaurazione. È questa una delle accuse che – non senza fondamento – il padre Francesco Pellico rivolge a Gioberti nella sua replica ai *Prolegomeni*, laddove precisa ad esempio che «altro è per avventura la Compagnia di

² In perfetta coerenza con l'impianto dell'opera, O'Neill affronta il tema dell'antigesuitismo solo dal punto di vista delle polemiche contro la Compagnia, dagli esordi al XX secolo. Comprensibile, in questo senso, l'assenza di una corrispondente voce dedicata al gesuitismo. Sull'antigesuitismo si vedano comunque anche i contributi pubblicati in Fabre, Maire 2010.

Gesù, ed altro quel gesuitismo astratto [...] che tu estendi senza limite, e vedi presente in ogni luogo», e che «quella informe larva del gesuitismo [...] son tutte cose, che paion piuttosto trovate a bello studio per imbrogliar la questione, anziché per definirne a dovere l'oggetto» (Pellico 1845, 48, 51-2).³

Al fondo di questa ermeneutica del conservatorismo cattolico sta, peraltro, ed è questo il paradosso, un originario motivo identitario forgiato proprio all'interno della Compagnia, uno fra i pilastri del suo governo, e cioè la concordia degli intenti e delle volontà costruita sui principi dell'obbedienza cieca e della *uniformitas et soliditas doctrinae*. Il presunto monolitismo, invano cercato e perseguito già agli inizi della storia dell'ordine e percepito dai suoi avversari come tratto fondamentale della milizia del papa, può così essere letto come compattezza di fondo e capacità di perseguire i fini al di là delle apparenti differenze di superficie, con una compenetrazione del piano retorico e di quello storico che ha avuto uno straordinario peso nella generale interpretazione della Compagnia di Gesù, sia nella polemica che nella storiografia.⁴

È in questo senso, ad esempio, che si sono spesso considerati gli ex gesuiti residenti in Italia negli anni della soppressione, con le loro grandi sintesi di storia della letteratura e delle arti, come portatori di un coerente disegno di costruzione di una nuova egemonia culturale, quando la polemica sullo 'spagnolismo' letterario fra Bettinelli e Tiraboschi, da un lato, e i loro ex confratelli Llampillas, Masdeu e Arteaga si nutriva in realtà anche degli incarichi propagandistici ricevuti da questi ultimi proprio dal conte di Floridablanca, il grande artefice dell'espulsione dalla Spagna, che di certo non rispondevano agli interessi della Sede apostolica e degli ordini religiosi.⁵ Ancora più significativamente, le ricerche di Jean-Pascal Gay e di Eric Nelson, fra gli altri, hanno fatto emergere momenti di importante contrasto interno all'ordine, e su questioni non periferiche bensì poste al cuore dell'identità gesuitica come nei casi dell'antiprobabilismo del generale Tirso González (1687-1705), che portò al suo isolamento all'interno dell'ordine, e addirittura della presenza di un diffuso «gallicanisme jésuite» tra i padri francesi, forti di un ruolo di negoziato fra Roma e Parigi ma comunque fedelmente inseriti nella rete del *patronage* regio (Gay 2012; 2014a; Nelson 2005).⁶

³ Sulla risposta di Pellico a Gioberti, come su quella di Carlo Maria Curci, e più in generale sulle vicende della condanna del *Primato* e del *Gesuita moderno*, cf. Malusa, Letterio 2005, spec. 23 ss.

⁴ Sull'importanza dei dissensi interni nelle decisioni di governo dell'antica Compagnia di Gesù rinvio a Catto 2009.

⁵ Sulla polemica cf. Guasti 2006, 408 ss. In relazione al preteso gesuitismo di Bettinelli rinvio a Motta 2019.

⁶ Ma sull'incrocio del piano storico e di quello polemico nella costruzione del 'mito gesuita' cf. Nelson 2002.

A questo va aggiunto, anche se pare superfluo, che gli insistiti richiami identitari, il culto del fondatore e dei suoi primi compagni e l'insistenza sulla continuità fra antica e nuova Compagnia, così programmaticamente ribadita dall'atto della rifondazione in poi, non possono porre in ombra il peso del mutamento storico e culturale e delle relative risposte sulle posizioni via via espresse dagli uomini dell'ordine. Per ricorrere a un esempio lampante, ai tempi di Gioberti il gesuitismo politico si lascia identificare con la difesa a oltranza della monarchia e il rifiuto del parlamentarismo («Io credo che appena restaurati siate caduti in quell'errore di molti di vedere intimamente unite le due cause, che, appunto unite, furono dette *de l'autel et du trône*. Io sono per la monarchia [...]. Ma non credo che *l'autel et le trône* abbiano a che fare insieme più che *l'autel et la république*»: così rimproverava Cesare Balbo a Luigi Taparelli d'Azeglio nel 1847; cf. Martina 2003, 74);⁷ ma se arretriamo di due secoli e mezzo, nella Francia da poco uscita dalle guerre di religione esso è diffusamente percepito dalle magistrature come una teoria della limitazione del potere regio, al punto che negli anni che seguono la morte di Enrico IV il Parlamento di Parigi emette sentenze di condanna contro la *triumf* dei pensatori politici gesuiti, Mariana, Bellarmino e Suárez, in quanto pericolosi per la stabilità monarchica. E tale parere, come vedremo fra poco, sarà riprodotto ancora nell'*Encyclopédie*.

Credo che queste considerazioni confermino l'idea, già più volte avanzata, che il gesuitismo vada rubricato prima di tutto come un mito della modernità politico-religiosa europea, un mito nella cui architettura troviamo soprattutto elementi – sovranità, obbedienza, concorrenza fra poteri – che afferiscono generalmente all'area semantica del potere. Come recita l'esordio di uno tra i testi eponimi dell'antigesuitismo, la *Monarchia solipsorum* (Venezia 1645, con traduzioni e ristampe che si susseguono fin dopo la soppressione), quello che stupisce della Compagnia è la sua «nouvelle forme de gouvernement inconnue dans notre hémisphère», dove l'indipendenza dagli obblighi delle antiche regole monastiche, l'organizzazione centralizzata, la segretezza e l'obbedienza cieca, nonché il noviziato gesuitico, che cancella le identità familiari e nazionali, rendono conto di questa novità (Stefanovska 2005, 364-5).⁸

Quello che si tratta di capire, a mio parere, è però quanto di realtà storica sia presente in questo mito, ossia, in altri termini, se negli elementi di fondo cui ho fatto cenno sia dato anche di vedere il frutto

⁷ Cf. Balbo a Taparelli d'Azeglio, 20 febbraio 1847, in Taparelli d'Azeglio 1932, 218.

⁸ Ritenuta a lungo, e già dall'epoca, opera del gesuita Melchior Inchofer, la *Monarchia solipsorum* è oggi attribuita a Giulio Clemente Scotti, professore del quarto voto che abbandona la Compagnia nel 1645 per tenere cattedra di filosofia nello Studio di Padova. Sul mito politico dei gesuiti, cf. più in generale Pavone 2000.

della rielaborazione di alcune caratteristiche di una possibile 'identità originaria' della Compagnia di Gesù che al di là del mutamento delle funzioni e dei contesti possano essere rintracciate.

2

Per tentare questa operazione e ripercorrere una possibile genealogia storica del gesuitismo possiamo partire dalla definizione che dei gesuiti danno alcuni fra i loro nemici dichiarati, gli intellettuali dei Lumi, nel pieno della lotta fra Roma e le cosiddette 'potenze borboniche' sulla legittimità dell'ordine.

L'articolo dell'*Encyclopédie* che li riguarda, curato dal cavalier De Jaucourt con il contributo di Diderot, risale al 1765, e dunque segue di tre anni l'espulsione dei gesuiti dalla Francia; il titolo, «Jésuite», con il suo uso del singolare (che lo distingue dalle altre voci dedicate a ordini religiosi, ordinariamente al plurale - «Dominicains», «Franciscains», «Barnabites» etc.), sembra introdurre la trattazione di un tipo umano che non si definisce soltanto per l'appartenenza religiosa. Ed ecco infatti, dopo la descrizione per sommi capi dell'organizzazione dell'ordine - il generalato a vita, le classi dei membri, le residenze, le province -, che gli estensori introducono l'interrogativo che conferisce tono polemico a tutto il testo:

Che cos'è un gesuita? È un prete secolare? È un prete regolare? È un laico? È un religioso? È un uomo che vive in comunità? È un monaco? È qualcosa di tutto questo senza essere questo. (Jaucourt 1765, 513)⁹

L'«ermafroditismo» della Compagnia, il suo essere in questo e nell'altro mondo, nella contaminazione fondativa fra il temporale e lo spirituale: ecco un motivo che conosce lunga fortuna nella letteratura antigesuitica, fino ad arrivare alla Germania guglielmiana (Healy 2001).¹⁰ Lo si registra già agli esordi stessi dell'ordine, nelle proteste contro l'erezione del Collegio romano che circolano fra il clero della città: i gesuiti pretendono di distinguersi dagli ordini regolari, non portano un abito specifico, non recitano le preghiere corali (cf. O'Malley 1993, 295 ss.). Una solida testimonianza di questa percezione si trova in un altro dei capisaldi del canone antigesuita, il famoso *Ca-*

⁹ «Qu'est-ce qu'un jésuite? Est-ce un prêtre séculier? Est-ce un prêtre régulier? Est-ce un laïc? Est-ce un religieux? Est-ce un homme de communauté? Est-ce un moine? C'est quelque chose de tout cela, mais ce n'est point cela».

¹⁰ L'autrice collega tuttavia il carattere ermafrodito attribuito ai gesuiti alla presunta contrapposizione di genere fra un cattolicesimo 'femminile' e un protestantesimo 'virile' e 'patriarcale', senza considerare l'elemento dell'ambiguità sociale cui qui accenno.

téchisme des jésuites di Étienne Pasquier, uscito anonimo nel 1602 nel pieno delle trattative fra Roma e la corte di Parigi per la revoca dell'espulsione decretata sull'onda del panico scatenato dal fallito attentato di Jean Châtel contro Enrico IV – allorché nel dicembre del 1594 questo ex allievo della Compagnia aveva ferito il re pochi mesi dopo la sua consacrazione, con il rischio di gettare di nuovo il Paese nel baratro della guerra civile.

Inflessibile difensore delle tradizioni della Chiesa di Francia, erogo acerrimo oppositore dei gesuiti, Pasquier costituisce un modello di quell'antigesuitismo cattolico che contribuisce in maniera decisiva a definire i tratti salienti dell'identità gesuitica vista attraverso lo specchio deformante della polemica e trasmessa prima al gianesismo e quindi al secolo dei Lumi (cf. Giard 2010).

Nel dialogo immaginario fra un gesuita e un avvocato di simpatie gallicane Pasquier batte a lungo sull'estraneità della Compagnia alla tradizione del cattolicesimo francese, e per farlo si affida a un documento vecchio all'epoca di quasi cinquant'anni, il parere negativo emesso dalla Sorbona nel 1554 circa l'apertura di un collegio a Parigi:

Questa nuova Compagnia [recita la *Censure de la secte des jésuites*], che rivendica per sé l'insolita appellazione del nome di Gesù, che ammette [nel proprio seno] arbitrariamente e senza alcuna selezione qualsiasi persona [...], che non mostra alcuna distinzione rispetto ai sacerdoti secolari nell'abito, nella tonsura, nella recita delle ore canoniche [...] nei digiuni e nelle altre cerimonie che fanno la diversità e l'osservanza degli stati degli ordini religiosi, che gode di così tanti e vari privilegi, concessioni e libertà [...], appare violare l'onestà dello stato monastico e fiaccare l'esercizio accurato, pio e necessario delle virtù, delle astinenze, delle cerimonie e dell'austerità; per di più, essa fornisce l'occasione per apostatare liberamente dagli altri ordini, sottrae l'obbedienza e la sottomissione agli ordinari, priva ingiustamente i signori temporali ed ecclesiastici dei loro diritti, provoca disordine in entrambi i regimi e sollevazione nel popolo. (Pasquier [1602] 1677, 27)¹¹

11 «Haec nova Societas, insolitam nominis Iesu appellationem sibi vendicans, tam licenter, et sine delectu quaslibet personas, quantumlibet facinorosas, illegitimas et infames admittens, nullam a sacerdotibus saecularibus habens differentiam in habitu exteriori, in tonsura, in horis canonicis privatim dicendis, aut publice in templo decantandis, in claustris et silentio, in delectu ciborum et dierum, in ieiuniis et aliis variis caeremoniis (quibus status religionum distinguuntur et conservantur) tam multis, tamque variis privilegiis, indultis, et libertatibus donata, praesertim in administratione sacramenti poenitentiae et eucharistiae, idque sine discrimine locorum, aut personarum, in officio etiam praedicandi, legendi, et docendi in praeiudicium ordinariorum, et hierarchici ordinis, in praeiudicium quoque aliarum religionum, imo etiam principum et dominorum temporalium, contra privilegia universitatum, denique in magno populi gravamen, religionis monasticae honestatem violare videtur, studiosum, pium, et necessarium,

Quella che i *Sorbonnistes* percepiscono già pochi anni dopo la fondazione della Compagnia è una costellazione di elementi che, con poche altre integrazioni, andrà a cristallizzarsi in un'immagine destinata a durare almeno fino all'età della Restaurazione. Non preti diocesani né monaci né frati, liberi dall'ufficio del coro e dalle codifiche della vita conventuale, affrancati dal controllo dei vescovi e al tempo stesso sottratti al foro secolare, i gesuiti risultano indecifrabili nell'aspetto e nel comportamento, e dunque sottratti alle normali categorie della vita religiosa; il fatto che manchino di un abito proprio che li distingua visivamente dal clero diocesano costituisce la sintesi più evidente di questa loro opacità.

Va segnalato, peraltro, che proprio queste anomalie sono oggetto di ripetute denunce che sorgono fra gli stessi gesuiti spagnoli e portoghesi, e costituiscono i punti salienti dei tentativi di riforma dell'ordine avanzati a più riprese da pontefici come Pio V e Sisto V. Rovesciato il punto di vista, agli stessi membri della Compagnia questo carattere liminale è quindi ben presente, al punto da potersi configurare – al di là delle spinte centrifughe provenienti dalla penisola iberica – come un vero e proprio carisma. In un sermone pronunciato nella casa professa di Napoli nel 1596, Roberto Bellarmino qualifica la Compagnia come «*religio mixta*», «ordine ibrido», che supera la tradizionale distinzione fra ordini contemplativi e ordini attivi, cioè tra monaci e frati, in virtù di un apostolato della carità che si fonda sull'assiduità nella contemplazione:

Esistono ordini attivi che [...] sono più perfetti di quelli contemplativi: e sono quelli che si dedicano a un'azione che richiede una precedente contemplazione. Tale azione è la predicazione, l'amministrazione dei sacramenti, in sintesi la conversione delle anime e la loro purgazione, illuminazione e perfezionamento. [...] Tali ordini sono i più perfetti: il loro stato è prossimo a quello dei vescovi. (Bellarmino 1948, 382)¹²

Questa impossibile riconoscibilità diventa proprio la chiave della nuova identità che è attribuita ai primi gesuiti dai contemporanei, e che è tanta parte della leggenda nera che li accompagna fino al XX

virtutum, abstinentiarum, caeremoniarum, et austeritatis enervat exercitium; imo occasionem dat libere apostatandi ab aliis religionibus, debitam ordinariis obedientiam, et subiectionem subtrahit, dominos tam temporales, quam ecclesiasticos, suis iribus iniuste privat, perturbationem in utraque politia, multas in populo quaerelas [...] inducit».

12 «Sunt quaedam religiones activae, quae [...] sunt perfectiores contemplativis: illae videlicet quae versantur in actione quae praerequitur contemplationem: qualis actio est praedicatio et sacramentorum ministratio, et in summa conversio animarum et earundem purgatio, illuminatio et perfectio. [...] Et hae religiones sunt perfectissimae; nam sunt proximae statui episcoporum».

secolo. È appunto l'ambiguità, conseguenza della loro ibridazione, a essere parte integrante della modernità dei gesuiti e della loro formidabile capacità di espansione e, al tempo stesso, a costituire la cifra del pericolo in sistemi sociali e culturali precedenti la società di massa, nei quali i codici simbolici esteriori, la 'visibilità', sono garanzia di ordine.

Ciascun uomo deve avere il proprio stato [riflette nel 1825 il già citato abate Pradt], deve potersi legittimare agli occhi della società di cui fa parte, ed essere nella condizione di dire «Io sono il tale. Io esercito la tale professione». [...] La società vive di certezze, ciascuno ne ha bisogno per sé e da parte degli altri; e le associazioni sono poste sotto la medesima legge della necessità della legittimazione. Nessuna corporazione o associazione religiosa, fino ai gesuiti, si era mai sottratta a questa regola. (Pradt [1825] 1826, 113)¹³

Il gesuitismo, per secoli, si sostanzia dunque prima di tutto di una minacciosa distanza dall'organismo sociale, di trasgressione della delicata rete di codici, obblighi e giurisdizioni che governa la vita collettiva, nell'ambito ecclesiastico come in quello civile. Per questo la Compagnia è percepita come fattore di instabilità rispetto ai diversi assetti politico-religiosi nei quali si trova ad agire; essa «priva ingiustamente i signori temporali ed ecclesiastici dei loro diritti - abbiamo già letto in Pasquier -, provoca disordine in entrambi i regimi e sollevazione nel popolo».

Allo studioso resta da capire, tuttavia, quale sia il nesso tra una simile percezione della Compagnia di Gesù quale fattore di anomia e di sovversione civile e religiosa e la sua altrettanto secolare e radicata fama di organismo disciplinato fino al parossismo, vocato alla formazione delle classi dirigenti nei precetti della gerarchia e del disciplinamento degli intelletti, al punto da essere considerata, ai tempi della Restaurazione, come una delle colonne portanti dell'Antico regime.

Leggiamo di nuovo gli enciclopedisti: la caratteristica più macroscopica della singolarità dei gesuiti, quella su cui si appunta l'enfasi dei loro nemici, è l'istituto del generalato. «Il generalato, che all'origine era una dignità subordinata, sotto Laynez e Acquaviva divenne un dispotismo illimitato e permanente» (Jaucourt 1765, 512). E di nuovo: «Il loro regime è monarchico. Tutta l'autorità risiede nella vo-

13 «Chaque homme doit avoir son état, il doit pouvoir se légitimer aux yeux de la société dont il fait partie, et être dans le cas de dire: *Je suis tel. J'exerce telle profession*. [...] La société vit de certitudes, chacun en a besoin pour soi, et de la part des autres; les associations son placées sous la même loi de légitimation indispensable. Aucun corporation ou association religieuse, jusqu'aux jésuites, ne s'est affranchie de cette règle» (c. 13, *Que sont les jésuites? Moines ou séculiers?*).

lontà di uno solo» (513). E l'abate Pradt, con colori ancora più suggestivi, sei decenni dopo:

L'impero attraverso la religione: qui si rivela tutta la trama di questa meravigliosa istituzione. [...] Come monarchia assoluta, essa ha superato in dispotismo tutte le monarchie assolute per il potere senza limiti accordato al generale e, dopo di lui, ai superiori, per l'obbedienza imposta agli inferiori, tale da annientare ogni volontà propria, per una dottrina del potere più asiatica dell'Asia stessa. (Pradt [1825] 1826, 125-6)¹⁴

L'ampiezza dei poteri del generale si configura dunque come un altro tratto costitutivo della Compagnia agli occhi dei suoi critici della prima età moderna. Forse il più macroscopico. Eletto a vita in quello che appare come il concilio di un'élite religiosa, dotato della prerogativa di convocare le congregazioni generali, passibile di deposizione solo in caso di eresia o di peccato grave, *caput* da cui discende l'autorità dei provinciali, il generale appare a tutti gli effetti una replica del papa, svincolata però dagli obblighi ecclesiali e diplomatici, come pure dalla forza delle tradizioni delle Chiese nazionali, che condizionano l'azione di quest'ultimo. Non a caso l'*Encyclopédie* cita Laynez e Acquaviva: se è durante il governo dello spagnolo che ha luogo la prima istituzione effettiva della figura dell'assistente, è con il generalato Acquaviva – cronologicamente lunghissimo, punteggiato dal moltiplicarsi dei padri, delle province e delle residenze – che la Compagnia assume il suo volto teologico e disciplinare definitivo: quello, fra le altre cose, della *Ratio studiorum*, del molinismo, della difesa inflessibile dell'autorità del papa *in spiritualibus*. Tanto che il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) appare quasi come la fase di una seconda fondazione della Compagnia (Fabre, Rurale 2017). Vi tornerò fra poco.

Assoluta, pervasiva, retta sul completo controllo della coscienza dei sottoposti, la sovranità dei generali della Compagnia, nella sua indiscutibile radicalità, è qualcosa di inusuale, e dunque scandaloso, per gli uomini dell'Antico regime, calati in un mondo di poteri e giurisdizioni limitate, di corpi intermedi e di costante contrattazione dei termini d'esercizio dell'autorità. Con le sue prerogative di governo che gli consentono «di ammettere o di escludere», «di costruire o di annientare», «di consultare o di ordinare in solitudine», «di arricchire o di impoverire», «di legare e sciogliere», «di rendere inno-

14 «C'est l'empire par la religion: ici va se révéler toute la contexture de cette merveilleuse institution. [...] Comme monarchie absolue, elle a dépassé en despotisme toutes les monarchies absolues, par le pouvoir sans bornes accordé au général, et, après lui, aux supérieurs; par l'obéissance anéantissante de toute volonté propre imposée aux inférieurs; par une doctrine de pouvoir plus asiatique que l'Asie elle-même» (XV, *Définition du jésuitisme*).

cente o colpevole», il generale «possiede tutta la pienezza di potere che si può immaginare in un capo sopra i suoi sottoposti; ne è la luce, l'anima, la volontà, la guida e la coscienza» (Jaucourt 1765, 513).¹⁵

Se pensiamo al decentramento e alla dispersione dei poteri degli antichi ordini regolari come i domenicani, i francescani e le famiglie monastiche, o all'importanza che tengono, in essi, le fedeltà politiche, o ancora alle costanti tensioni che accompagnano i rapporti fra Roma e i vescovi francesi o spagnoli, queste affermazioni appaiono in realtà assai meno iperboliche di quanto non sembri a prima vista. La stessa idea del generale come «anima, guida e coscienza» della Compagnia richiama quella mistica di governo che costituisce una fra le grandi eredità ignaziane e che innerva l'azione di uomini come Borja e Acquaviva. Ne sono un esempio le *Industriae ad curandos animae morbos* (1600), l'ordinanza con cui quest'ultimo lega l'azione di governo dei superiori della Compagnia all'esame di coscienza sullo stato delle loro residenze.

Come ho scritto sopra, se il campo semantico nel quale si esprime la singolarità dei gesuiti è quello del potere, ne risulta ovvio che la loro identità sia anzitutto un'identità politica. Per come è descritta dall'*Encyclopédie*, tale identità politica si concretizza al tempo stesso di idee e di pratiche:

Sottomessi al dispotismo più estremo nelle loro case, i gesuiti ne sono i fautori più abietti nello Stato. Predicano ai sudditi un'obbedienza senza riserve ai loro sovrani; ai re, l'indipendenza dalle leggi e l'obbedienza cieca al papa; al papa accordano l'infallibilità e il dominio universale. (Jaucourt 1765, 513)¹⁶

Non deve stupire che, poche righe sotto, l'articolo allegghi un elenco di attentati ai danni dei sovrani europei attribuiti all'influenza dei gesuiti, o che citando gli atti del parlamento di Bretagna ascriva loro, fra le altre cose, la volontà di «annientare l'autorità reale [...] con l'insegnamento del regicidio». L'apologia dell'assolutismo e la dottrina del

¹⁵ «Nous ne finirions point si nous entrions dans le détail de toutes les prérogatives du général. Il a le droit de faire des constitutions nouvelle, ou d'en renouveler d'anciennes, et sous telle date qu'il lui plaît; d'admettre ou d'exclure, d'édifier ou d'anéantir, d'approuver ou d'improver, de consulter ou d'ordonner seul, d'assembler ou de dissoudre, d'enrichir ou d'appauvrir, d'absoudre, de lier ou de délier, d'envoyer ou de retenir, de rendre innocent ou coupable, coupable d'une faute légère ou d'un crime, d'annuler ou de confirmer un contrat, de ratifier ou de commuer un legs, d'approuver ou de supprimer un ouvrage, de distribuer des indulgences ou des anathèmes, d'associer ou de retrancher; en un mot, il possède toute la plénitude de puissance qu'on peut imaginer dans un chef sur ses sujets; il en est la lumière, l'âme, la volonté, le guide, et la conscience».

¹⁶ «Soumis au despotisme le plus excessif dans leurs maisons, les jésuites en sont les fauteurs les plus abjects dans l'État. Ils prêchent aux sujets une obéissance sans réserve pour leurs souverains; aux rois, l'indépendance des loix et l'obéissance aveugle au pape; ils accordent au pape l'infailibilité et la domination universelle, afin que maîtres d'un seul, ils soient maîtres de tous».

tirannicidio sono, di nuovo, due facce della stessa medaglia, laddove si pongono in contrasto con gli istituti tradizionali del potere monarchico che collocano il baricentro della sovranità nella delicata dialettica tra il principe e i ceti esercitata in primo luogo in seno alle assemblee rappresentative come gli Stati generali o la Dieta dell'impero. Il superamento della mediazione dei corpi sociali è infatti uno tra gli indirizzi che dirigono l'azione della Compagnia nei confronti del potere politico (emblematico il caso del regno di Polonia), in quanto la relazione con i sovrani si gioca nel foro riservato della direzione di coscienza e non in quello pubblico delle assemblee d'Antico regime; allo stesso modo, la teoria della 'monarcomachia gesuitica' – con la significativa eccezione di Mariana, come si vedrà – si fonda sulla legittimazione religiosa dell'autorità, e quindi sul ruolo imprescindibile del papa nel giudizio sulla coscienza del principe, anziché sulla natura costituzionale delle assemblee o del ceto aristocratico.¹⁷ È questo, fra l'altro, a distinguere il contrattualismo cattolico della seconda metà del XVI secolo da quello di matrice riformata, che tanto con Calvino, quanto con Beza nel *Droit des magistrats sur leurs sujets* (1574) come pure nelle *Vindiciae contra tyrannos* di Languet e Duplessis-Mornay (1579) insiste inamancabilmente sul ruolo centrale delle assemblee o delle aristocrazie nella limitazione del potere del sovrano e nella deposizione del tiranno.

Il potere illimitato del generale, il vincolo d'obbedienza che lega ogni membro ai superiori gerarchici, una teoria assolutista dello Stato paradossalmente unita alla dottrina del tirannicidio. Sono questi alcuni degli elementi che, segnando il perimetro dell'identità politica dei gesuiti, si trasmettono all'Ottocento; sono, come si vede, elementi ascritti alla Compagnia che prendono corpo nell'ambito delle polemiche confessionali e giurisdizionali della seconda metà del Cinquecento. Il probabilismo e il lassismo si aggiungeranno solo nel corso del XVII secolo, con lo sviluppo della teologia morale nelle scuole dell'ordine.

Ora, se facciamo eccezione per la visione ecclesiologica fondata sul primato del magistero petrino e il rifiuto radicale di ogni concessione all'autonomia del corpo episcopale – una visione che era già stata espressa da Laynez e Salmerón al concilio di Trento nel 1546 e che aveva rappresentato il 'debutto' ufficiale della visione gesuita della Chiesa, e che pure, tuttavia, come abbiamo visto, viene abbandonata dai gesuiti 'gallicani' dell'età di Luigi XIV –, l'identità della Compagnia si forma durante i decenni che corrispondono grosso modo al generalato di Claudio Acquaviva. Vale la pena di esaminare brevemente le ragioni di questo.

¹⁷ L'impegno della Compagnia in Polonia in favore di una monarchia forte e di una decisa compressione delle autonomie nobiliari e del ruolo deliberativo della Dieta si esplicò durante il regno di Sigismondo III Vasa (1587-1632), soprattutto per opera dei padri Piotr Skarga e Krzysztof Warszewicki. Cf. al proposito Madonia 2002, 225 ss.

Prima di tutto, va detto, è questo il periodo in cui i gesuiti perdono la propria originaria identità etnico-culturale ispanica per acquisire definitivamente quella che stiamo descrivendo, strutturata attorno all'idea della monarchia universale del papato e alla lotta per la sua affermazione. Sappiamo infatti che, per diversi decenni dopo la fondazione, in Germania come in Francia e altrove, i gesuiti sono accostati *tout court* alla monarchia spagnola, di cui sono considerati alla stregua di emissari.

3

Questa sovrapposizione è particolarmente diffusa nell'Inghilterra degli anni del timore dell'invasione dell'*Armada*, ma è testimoniata anche nei Paesi Bassi, dove i gesuiti sono conosciuti semplicemente come i «padri spagnoli», e dove circolano leggende come quella per cui avrebbero guidato i *tercios* durante il sacco di Anversa del 1576 (cf. Poncelet 1927-28, 1: 281 ss.). A partire dal tornante del secolo, con l'esaurirsi della lunga offensiva militare di Madrid nelle Fiandre e la pacificazione religiosa in Francia, la Compagnia incorre invece in un significativo processo di ridefinizione identitaria. Esso è testimoniato, fra l'altro, da un compagno di polemica di Pasquier come Antoine Arnauld, consigliere di Stato di Enrico IV: se nel suo *Plaidoyer contre les jésuites* del 1594 i gesuiti sono ancora gli agenti di Filippo II, nel *Franc et véritable discours* del 1602 essi agiscono ormai per la tirannia del papa e la propria sete di potere (Nelson 2002, 109 ss.).

In secondo luogo, soprattutto nella prospettiva delle persistenze culturali di lungo periodo, va considerata l'attenzione verso la costruzione di paradigmi comuni di comportamento che si manifesta al vertice stesso dell'ordine a partire da questo tornante. Il decreto che impone alle province della Compagnia di trasmettere a Roma e di indirizzarsi reciprocamente, una volta all'anno, un resoconto dettagliato delle proprie attività è adottato dalla IV congregazione generale del 1581 con lo scopo di dare concretezza all'ideale ignaziano della comunione delle anime. Per l'oggettiva difficoltà di realizzazione, tuttavia, da questa originaria forma reticolare il progetto ne assume una più marcatamente radiale, ed è Roma che si assume il compito di raccogliere le *litterae annuae* delle province, selezionarne i contenuti e comporli poi in un testo da redistribuire alle province stesse (Delfosse 2009, 93 ss., nonché Friedrich 2008).

Si tratta, fra le altre cose, di un'impresa di riscrittura dell'immagine complessiva dell'ordine, condotta sulla base di scelte che privilegiano gli aspetti edificanti dell'attività dei padri e pensata per una platea di certo assai più ampia di quella interna, stante l'imponente tiratura di mille copie del primo volume (1583). La vicenda editoriale del progetto, che di fatto è abbandonato dopo la pubblicazione

delle lettere del 1614, è stata ampiamente studiata; quello che interessa qui è che è proprio Acquaviva a esserne il più convinto promotore, sulla base dell'importanza strategica della preservazione della memoria collettiva (Delfosse 2009, 97). Uno zelo per la memoria storica della Compagnia che, del resto, accompagna l'azione del generale: si pensi all'ordinanza con cui nel 1586 Acquaviva invita ciascun collegio a scrivere la propria storia e a trasmetterla a Roma, e all'incarico a Niccolò Orlandini, nel 1598, della prima stesura di quelle che saranno le *Historiae Societatis Iesu*.

Una terza questione che deve essere considerata per valutare appieno la centralità del generalato Acquaviva nell'evoluzione dell'identità della Compagnia investe, più genericamente, il tornante storico in cui esso cade. I decenni compresi fra l'ultimo quarto del XVI secolo e lo scoppio della Guerra dei trent'anni costituiscono lo zenit dello scontro confessionale in Europa e il momento teologico-politico per eccellenza della prima età moderna. Da questo punto di vista il generalato Acquaviva è straordinariamente denso di avvenimenti che vedono impegnati in prima persona i padri della Compagnia, che diventa un attore di primo piano sullo scacchiere politico del continente: pensiamo soltanto al fatto che proprio in questo periodo si dipana la strategia di conquista delle coscienze dei principi, allorché alcuni importanti sovrani cattolici – i duchi di Baviera e di Savoia, Enrico IV, gli imperatori a partire da Mattia – affidano la propria coscienza a confessori gesuiti (Höpfel 2004, 20 ss.).

Esiste poi un ulteriore tema che sottende queste riflessioni. Se i tratti di base dell'identità della Compagnia, quali prendono vita durante il mandato di Acquaviva, sono peculiariamente politici, che ruolo gioca, in essa, la teologia? O, in altri termini, esiste una peculiare teologia gesuitica tale da presentarsi come un tratto identificativo dell'ordine? La domanda, naturalmente complessa, non può avere, a mio parere, una risposta univoca.

Prima di tutto occorre ricordare che, per un ordine che fa della lotta all'eresia la cifra del proprio esserci (sintetizzata nell'immagine del fondatore che trionfa sull'allegoria dell'eresia, come nei monumenti della sacrestia di Sant'Ignazio e della navata destra di San Pietro), il ruolo della teologia nelle strategie di autorappresentazione resta singolarmente in secondo piano.

L'apostolato della preghiera e dell'eucarestia, l'azione missionaria e il carisma oratorio sono le linee specifiche che innervano il patrimonio simbolico dei gesuiti, e dunque la loro identità religiosa. La teologia, certo, le percorre tutte, ma non ne costituisce un elemento immediatamente riconoscibile (quale sarà, ad esempio, l'Immacolata concezione per la pastorale gesuitica dell'Ottocento). Certo non va dimenticato che le ragioni di questo orientamento travalicano le possibili scelte consapevoli e rimandano a un livello storico più ampio: a differenza che nell'età d'oro della scolastica medioevale, la tempe-

rie dell'età confessionale impone alla Chiesa modelli identitari esemplari non tanto sul carisma intellettuale quanto sulle virtù dell'abnegazione e del proselitismo, anche perché l'ideologia a monte è quella della conservazione del *patrimonium fidei* anziché della sua innovazione (quantomeno nel discorso propagandistico).

Questo stato di cose può risultare ulteriormente sorprendente per il fatto che la Compagnia di Gesù, fra le congregazioni religiose dell'età tridentina, è quella che intraprende il più ampio e sofferto processo di definizione di un canone teologico per le proprie scuole, con il grande dibattito sulla *Ratio studiorum* e il *delectus opinionum*, cioè la possibilità di scelte alternative al tomismo rigoroso nel caso di mancanza di vincoli dogmatici.

Il tema è stato ampiamente affrontato da numerosi studi, per cui mi limito qui a un rapido cenno (cf. Julia 1996; Leinsle 1997; Romano 2000). La sconfinata mole della corrispondenza fra centro e periferia in merito alla *Ratio studiorum*, che copre un trentennio di vita della Compagnia – dal decreto di Borja sugli studi del 1565 alla stesura definitiva del regolamento nel 1599 –, costituisce una parte fondamentale della 'autobiografia intellettuale' di quest'ultima, in buona parte giocata sullo sforzo di conciliare l'adesione all'ortodossia tomista, secondo il lascito ignaziano, e le necessità di un ordine in piena espansione, caratterizzato da un'ampia varietà di pratiche e saperi che si sviluppano nei più diversi contesti e alle più diverse latitudini (cf. ancora Romano 2000).

Ignazio aveva espresso nella parte IV delle *Constitutiones* un'opzione in favore della «doctrina scholastica divi Thomae» quale sistema di riferimento in teologia e metafisica: un'opzione che l'ordine non avrebbe recepito come assoluta, tuttavia, bensì condizionata dalla possibilità di ridefinire gli indirizzi dottrinali secondo quanto avrebbero suggerito i tempi e le necessità, in conformità a quel principio di opportunità ed elasticità che costituisce un elemento di fondo del *modus procedendi* gesuitico (*Regulae Societatis Iesu* 1948, 150-51: IV, c. 14 *De libris, qui praelegendi sunt*). È a proposito di questo spazio di discrezionalità che, durante i generalati di Borja, Mercuriano e Acquaviva si sprigiona un fitto dialogo tra il centro romano e la classe docente delle province, un dialogo che spesso prende l'aspetto di uno scontro duro fra le ragioni del pragmatismo e quelle della cristallina ortodossia teologica – suggerite, queste ultime, da un clima culturale di crescente adesione alla sistematica dell'Aquinate, che culmina con la sua proclamazione a dottore della Chiesa universale da parte di Pio V nel 1567.

La compilazione di una serie di conclusioni tratte da Tommaso sulle quali non è permesso transigere, accompagnata alla delimitazione di un margine di movimento (il *delectus opinionum*) necessario ai docenti impegnati nei collegi posti a ridosso della frontiera confessionale – più sensibili alle necessità dell'aggiornamento tematico implicato

dalla controversia con i protestanti –, appare la via più praticabile, seppure comporti un estenuante lavoro di limatura delle posizioni.

La *libertas opinandi*, l'autonomia di scelta fra tesi non sottoposte al vincolo della definizione dogmatica, è irrinunciabile per teologi di alto livello come Salmerón, Francisco de Toledo e Juan Maldonado. Quest'ultimo, in un memoriale indirizzato a Mercuriano verso il 1573, ricorda come il fine della teologia scolastica sia subordinato all'azione militante della polemica e della pastorale: «Difendere la religione, confutare le eresie, formare nei buoni costumi, correggere i peccatori, rispondere alle questioni di diritto divino ed ecclesiastico, predicare, udire le confessioni» («De ratione theologiae docendae» 1981, 189-90).¹⁸ Un catalogo di attività che ricalca, uno per uno, gli elementi della missione della Compagnia di Gesù. Di tutt'altro parere Diego de Ledesma, della prima generazione dei docenti del Collegio romano, che si oppone strenuamente a ogni ipotesi di difformità di opinioni all'interno dell'ordine. Dopo la sua morte, nel 1575, le prospettive di un completo rifiuto della *libertas opinandi* appaiono però irrealistiche.

Tocca ad Acquaviva condurre in porto l'operazione, prima riunendo una commissione di sei rappresentanti delle province, nel 1583, che produce un inservibile elenco di 597 proposizioni estrapolate dalla *Summa theologiae*, da considerarsi in parte «definite», cioè obbligatorie, in parte libere; poi chiedendo ai docenti del Collegio romano una ridiscussione del tema, con una nuova commissione istituita in seno alla V congregazione generale; infine recependo il principio che regola la *Ratio studiorum* definitiva (1599), in cui si raccomanda l'adesione a Tommaso salvo la possibilità di dissentirne su basi solide e previo accordo da parte dei collegi dei censori istituiti nelle province. Una soluzione, peraltro, che risulta piuttosto debole dal punto di vista disciplinare, visto che ancora negli anni successivi, con l'ampia inchiesta sulla *uniformitas et soliditas doctrinae*, il generale interpella le province in merito ai numerosi casi di abbandono non sufficientemente giustificato della dottrina tomista, ricavandone l'ordinanza *De observanda ratione studiorum deque doctrina s. Thomae sequenda* del 1613.

Sono queste le origini di quella linea 'accomodata' di tomismo, particolarmente gesuitico, che costituisce la dottrina teologica ufficiale della Compagnia.¹⁹ Ma occorre segnalare il persistente sospet-

¹⁸ «Docendi ratio ea videtur esse optima, quae ad consequendum finem theologiae maxime sit accommodata. Finis autem theologiae scholasticae est religionem defendere, haereses refutare, bonos mores formare, pravos corrigere, de divino deque ecclesiastico iure consulentibus dare responsa, concionari, confessiones audire».

¹⁹ In questo senso la notevole mole di studi e documenti sull'elaborazione della *Ratio studiorum* prodotta negli ultimi due decenni fa considerare superata la considerazione del padre Bouvier di poco meno di un secolo fa: «Il ne saurait donc être question de théo-

to che, dall'esterno dell'ordine, accompagna i lunghi lavori per la *Ratio*, con il sequestro al provinciale di Castiglia del memoriale sul *delectus opinionum* del 1586 (la cosiddetta *Ratio studiorum* del 1586, mai operativa) da parte dell'Inquisizione spagnola e, di lì a poco, la sua consegna al Sant'Uffizio da parte di Acquaviva. La restituzione del documento, nel 1591, è accompagnata da un parere anonimo di un qualificatore del tribunale che risulta interessante per ricostruire la percezione che dall'esterno si ha del metodo teologico dei gesuiti: stilare un elenco di enunciati inderogabili di Tommaso insieme con un altro elenco di enunciati liberi significa «marcare con una censura tacita e grave quella dottrina che altrove è considerata pia ed è ricevuta e approvata a pieno diritto in tutte le scuole e le università. Per questo essa non deve essere mutilata e, come si suol dire, condotta al macello. [...] Questa novità di ridurre in un fascicolo la dottrina di Tommaso è rischiosa, temibile, e ha fatto sorgere dubbi di non poco peso in uomini di grande stima» (Lukács 1986, 24*).²⁰

Questo parere proveniente dal tribunale centrale della fede non rappresenta un *unicum*, all'epoca. Estranei, come abbiamo visto, alla tradizione disciplinare della Chiesa del Tardo Medioevo, i gesuiti si vedono imputata una sensibile alterità dottrinale che non di rado si presenta con un profilo di eterodossia. È un'accusa che li accompagna dalla fondazione, nella Spagna del primo disciplinamento religioso che sospetta delle possibili reviviscenze dell'*alumbradismo*, ma che nell'ultimo quarto del secolo si fa diffusa e circostanziata (sulle accuse di eterodossia al metodo spirituale di Ignazio, cf. Mongini 2016). Il nucleo centrale delle accuse, come si può intuire, ruota attorno a motivi di antropologia teologica, alla relazione fra grazia e volontà umana che costituisce il campo di aggregazione di quell'insieme indistinto di teorie e sensibilità teologiche che è conosciuto sotto il nome di molinismo: ma accanto a esso si allineano temi di altra natura.

Nel 1587, dunque prima ancora della pubblicazione della *Concordia* di Molina (1588), la facoltà teologica di Lovanio censura trentuno proposizioni sulla predestinazione e la condanna eterna tratte dai corsi del padre Lessius (Leys) nel collegio dei gesuiti di quella città, e le sottopone ai vescovi della provincia ecclesiastica di Cambrai per ottenerne l'adesione; l'elenco è aperto, peraltro, da tre af-

logie jésuitique que dans un sens relatif et très impropre, en entendant par là certaines doctrines caractéristiques que l'ordre a fait délibérément siennes, à une époque postérieure à la rédaction du *Ratio studiorum*» (Bouvier de La Mothe 1924, 1025-6).

20 «Libellus, continens definitas propositiones, alias vero liberas et probabiles una cum animadversionibus quibusdam in doctrinam s. Thomae, videtur tacita censura et gravi sigillare eam doctrinam alioqui piam et omni iure receptam et approbatam in singulis scholiis et academiis. Quare non est mutilanda et, ut dici solet, ad macellum ducenda. [...] Quare haec novitas restringendi doctrinam sancti Thomae in fasciculum periculosa est et timenda, et gravissimis viris non levem iniicit scrupulum». Cf. anche Julia 1996, 127.

fermazioni di tutt'altra natura attribuite al gesuita che investono la questione dell'ispirazione dei libri sacri (Van Eijl 1994, 233 ss.). Dieci anni dopo, nel 1597, all'apice della crisi aperta dalla controversia *De auxiliis*, Domingo Bañez - titolare della prima cattedra di teologia scolastica a Salamanca e dunque interprete autorevolissimo del tomismo domenicano - indirizza a Clemente VIII un memoriale in cui accusa i gesuiti di praticare una libertà ermeneutica che si configura come uno sfregio all'ortodossia non soltanto in materia di grazia e libero arbitrio, ma anche di trinità, sacramenti e liturgia (Bañez 1705). Pochi anni prima, nel 1575, il padre Maldonado era stato sollevato dall'incarico del corso di teologia al collegio di Clermont dopo che i teologi della Sorbona lo avevano accusato di posizioni infondate in merito alla durata delle pene del purgatorio e all'Immacolata concezione (Amann 1927).

Testimonianze di questo genere si alternano per tutta la storia dell'antica Compagnia: nel 1762, nel pieno della battaglia politica per l'espulsione dell'ordine dalla Francia, esce un *Extrait des Assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jésuites ont dans tout les temps et perséveramment soutenues, enseignées, et publiées dans leurs livres*, il cui scopo è di «manifestare l'esistenza di una tradizione teologica gesuita, di una identità teologica gesuita e della sua permanenza», naturalmente opposta a quella dell'ortodossia recepita dalla Chiesa gallicana (Gay 2014b).

4

Una simile persistenza di lungo periodo impone una domanda: al di là dell'approccio pragmatico alla scolastica tomista che abbiamo esaminato ora, abbiamo davvero a che fare con un'identità teologica dei gesuiti definibile secondo peculiari dottrine, oppure essa è la conseguenza di un'opera di assemblaggio di idee, orientamenti e sensibilità nella quale tengono un ruolo centrale i nemici della Compagnia e le loro strategie polemiche? Mi limito ad accostare alcuni possibili indizi.

Prendiamo il 'peccato originale' teologico attribuito ai gesuiti, il molinismo, la fonte dottrinale eterodossa dalla quale discende quasi ogni aspetto dell'identità religiosa gesuitica così come è raffigurata dai suoi avversari del XVII e XVIII secolo, dal lassismo al ritualismo, dall'irreligione alla sete di dominio delle coscienze. Possiamo certo identificare la teologia molinista con la teoria della *scientia media* e dei futuri contingenti qual è avanzata nella *Concordia* di Luís de Molina, o, più in generale, con le posizioni sul ruolo della volontà, o sui modi della premozione morale che si trovano negli scritti di Lessius, Suárez e Valencia. Ma dopo la fine della disputa *De auxiliis* e il divieto di pubblicazione sul tema emanato nel 1611 è oggettivamente difficile isolare con precisione filiere teologiche 'moliniste', proba-

bilmente se non nella forma di indizi di una considerazione positiva della cooperazione umana all'opera della grazia quali possono essere rinvenuti nel grande bacino dell'omiletica o della teologia morale sei-settecentesche.

Un altro esempio, altrettanto significativo seppure questa volta legato al modo d'essere politico della Compagnia: la dottrina del regicidio, che dopo l'assassinio di Enrico III da parte di Jacques Clément, nel 1589, occupa regolarmente il cuore delle accuse di sovversione rivolte ai gesuiti, fino a essere identificato come parte costitutiva della loro teologia, e della loro *forma mentis*, nella campagna di libelli che segue la morte di Enrico IV, nel 1610.²¹

Nella fase terminale delle guerre di religione in Francia la diffusione del mito dell'eroe che agisce come 'mano di Dio' uccidendo il tiranno eretico o alleato con gli eretici si deve ai predicatori della Lega cattolica, non ai gesuiti. Durante l'interrogatorio che segue il suo già citato attentato contro Enrico IV – che costerà alla Compagnia l'espulsione dal Paese – Jean Chastel nega di avere appreso la «nouvelle théologie» del tirannicidio nelle aule del collegio di Clermont, anche se ammette che i padri vietano di pregare per il Navarra in mancanza dell'assoluzione ufficiale della Sede apostolica (cf. Cottret 2009, 133). Il che, del resto, è perfettamente in linea con la dottrina canonica recepita, visto che Enrico IV, al momento dell'attentato, malgrado l'abiura solenne a Saint-Denis e il *sacre* a Chartres è ancora, per Roma, un relapso, e la Compagnia si schiera a suo favore soltanto dopo che giunge il perdono di Clemente VIII, nel settembre del 1595.

Come noto, la teoria del tirannicidio – estranea alla riflessione scolastica, e che prende corpo negli scritti dei giuristi italiani del tardo medioevo – è contemplata in forma compiuta nel *De rege* di Juan de Mariana, un testo pensato per l'istituzione dell'*infante* Filippo di Spagna che circola manoscritto alla corte di Madrid già dagli anni Ottanta e la cui prima edizione a stampa, nel 1599, passa pressoché inosservata.

Mariana vi disegna un'architettura politica contrattualista, intrisa dell'ideale medioevale dell'equilibrio dei poteri tra sovrano e assemblee rappresentative e, in questo senso, non lontana dall'assetto costituzionale di tipo consuetudinario che nella stessa Francia della seconda metà del XVI secolo trova ampio riscontro nei magistrati dei Parlamenti e negli Stati generali. Nell'affrontare la questione del regime tirannico e del discrimine che lo distingue da quello regio, poi, Mariana ignora completamente la questione dello scioglimento

21 Ad esempio, l'anonimo autore della *Remontrance à messieurs de la cour parlement sur le parricide commis sur la personne du roi Henri le Grand*, 1610, stila un elenco dei padri della Compagnia che hanno difeso la dottrina del regicidio per dimostrarne la continuità nella teologia dell'ordine (Cottret 2009, 163).

del vincolo di fedeltà dei sudditi verso il sovrano che fa séguito alla pena della scomunica, un tema che è invece moneta corrente nei dibattiti dell'epoca sulla relazione fra i due poteri e che, ad esempio, regge la tesi bellarminiana della *potestas indirecta* (Mariana 1599, 55 ss.: l. I, c. 5, *Discrimen regis et tyranni*).²²

Da una certa prospettiva il *De rege* è insomma assai poco legato a motivi teologico-politici considerati tipici del pensiero della Compagnia di Gesù: il punto è che il suo capitolo sulla legittimità del tirannicidio è una dettagliata ricostruzione dell'assassinio di Enrico III - un evento che rappresenta un vero trauma nella coscienza collettiva in quanto infrazione alla sacralità della corona di Francia - e una rotonda apologia del gesto di Clément, che nel clima arroventato che accompagna il rientro dei gesuiti a Parigi, nel 1604, suona come un'aperta provocazione ai danni dell'istituto monarchico (Mariana 1599, 61 ss.: l. I, c. 6, *An tyrannum opprimere fas sit*).

Vale segnalare che nel maggio del 1606 sono giustiziati a Londra il provinciale d'Inghilterra Henry Garnet e il suo confratello Edward Oldcorne con l'accusa di non avere rivelato i piani della congiura delle polveri, appresi in confessionale; e che proprio la questione della confessione di delitti contro lo Stato occupa una delle proposizioni più gravi che Pasquier, nel *Catéchisme*, estrapola dagli *Aphorismi confessariorum* (1595) del padre Manuel de Sá:

Quando il prete in confessione ha saputo di un grande pericolo che il confessante vuole procurare alla repubblica è sufficiente avvertire il magistrato, in termini generici, che se ne faccia attenzione; e allo stesso modo si può avvertire colui cui il pericolo è procurato di guardarsene nel tal luogo e nel tal momento, facendo in modo che nell'avvertirlo non si riveli l'identità del penitente. (Pasquier [1602] 1677, 177)²³

È chiaro come sotto la categoria dei delitti contro la sovranità che sono attribuiti ai gesuiti possano convergere motivi assai differenti, che vanno dall'apologia del 'giusto' assassinio politico di Mariana all'affermazione dell'infrangibilità del sigillo sacramentale che abbiamo letto ora, fino al sistema della *potestas indirecta* di Bellarmino - una teoria che, sintetizzata a uso polemico nel libello contro William Barclay, rischia come ho già detto di finire sul rogo a Parigi nel 1610 per decreto del Parlamento, salvata solo dall'intervento della regi-

²² Su Mariana cf. Ferraro 1989; Braun 2007; Rurale 2014.

²³ «Quand par confession le prestre a entendu un grand peril qu'un confessant veut pourchasser à la république, il suffit d'en advertir en termes generaux le magistrat, que l'on s'en donne garde; et peut-on semblablement advertir celuy auquel le peril est pourchassé de s'en engarder en tel lieu et temps, moyennant qu'en l'advertissant on ne decèle pas le penitent» (l. II, c. 1).

na madre Maria de' Medici. In altri termini, più che con una precisa costellazione dottrinale sembra di avere a che fare con una galassia di idee e di *loci communes* che gravitano attorno al confronto tra potere spirituale e potere temporale, e che probabilmente solo nelle pagine della polemistica antigesuita assumono uno statuto ideologico coerente, senza essere realmente elementi di un quadro teologico-politico definito.

La stessa riflessione sulla natura del regime tirannico, il contrattualismo e la difesa del ruolo delle assemblee nel funzionamento dello Stato non sono necessariamente elementi distintivi del pensiero politico dei gesuiti.

Il cardinale Bellarmino si limita a trattare la questione del potere politico solo dal punto di vista della facoltà di scomunica del pontefice e del conseguente scioglimento dell'obbligo di obbedienza, dunque nel quadro dei rapporti di legittimazione religiosa che subordinano il *regnum* al *sacerdotium*.²⁴ Francisco Suárez tocca più direttamente la questione nella *Defensio fidei catholicae* del 1613, concepita nell'ambito della cosiddetta «controversia anglicana» che oppone Paolo V a Giacomo I in merito al giuramento di fedeltà imposto dal sovrano ai sudditi cattolici: per precisare, tuttavia, che solo il tiranno *ex defectu tituli*, cioè privo del titolo legittimo di successione, può essere ucciso da un cittadino privato, mentre questo non è tollerabile per il tiranno *ex parte exercitii*, ossia il sovrano che perde legittimità per difetto nell'esercizio delle funzioni. Sostenere il contrario, aggiunge Suárez (1619, 410 ss.: l. VI, cc. 3 e 4), si qualifica come eresia. Fra gli autori gesuiti di trattati sulla ragion di Stato esaminati da Robert Bireley per il periodo che ci interessa soltanto Mariana enfatizza il ruolo dei ceti e del diritto di resistenza contro il tiranno; gli altri – Ribadeneyra con il suo *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el principe cristiano*, 1595; Adam Contzen, *Politicorum libri decem*, 1621; Carlo Scribani, *Politicus christianus*, 1624 – optano per visioni più genuinamente assolutistiche, escludendo, con gradi diversi, la legittimità di contropoteri incarnati dai corpi intermedi della repubblica (Bireley 1996).

Questo non significa, naturalmente, che il discorso politico sopra l'autorità spirituale della Chiesa romana, e dunque sopra la sua sovranità sulle coscienze – in estrema sintesi è questo il nucleo della dialettica fra *potestas indirecta* e Stato moderno –, non sia parte costitutiva dell'identità culturale della Compagnia.²⁵

²⁴ Così, ad esempio, nel l. V *De potestate pontificis temporalis* della controversia III *De Summo pontifice* e nel *De potestate Summi pontificis in temporalibus adversus Gulielmum Barclaium* (Romae, 1610).

²⁵ In questo senso condivido appieno la considerazione di Höpfl (2004, 22): «Perhaps the Society's best-stocked armoury of political concepts was its ecclesiology».

Con il suo decreto del luglio 1610, emesso nel pieno della controversia che fa séguito all'uccisione di Enrico IV e all'*Oath of allegiance* di Giacomo I, Acquaviva proibisce «in virtù della santa obbedienza» di trattare e difendere «in pubblico e in privato» la teoria specifica del tirannicidio, non la questione più ampia della legittimità della sottomissione a un sovrano eretico. Con il successivo decreto dell'agosto 1614 ingiunge che ogni scritto che tocca la questione della superiorità del papa sui principi secolari debba essere preliminarmente approvato a Roma: si tratta evidentemente di un provvedimento di centralizzazione disciplinare, non certamente di una sconfessione della teoria della *potestas indirecta*, che è dottrina corrente e canonizzata nell'apparato apologetico romano (cf. i testi in Lewy 1960, 167-8).

Il *tópos* della sovranità spirituale del papa si colloca infatti al cuore dell'identità gesuitica: a volte ne emerge con un profilo teologico compiuto, come negli scritti dei maggiori teorici dell'ordine, come Bellarmino o Grégorio de Valencia; più generalmente, però, l'influenza dei gesuiti sulla grammatica teologico-politica della prima età moderna agisce su di un altro piano, il piano della comunicazione religiosa veicolata attraverso la predicazione, la libellistica polemica e la direzione spirituale.

Con questo torno all'inizio di questo mio contributo. La teoria della piena sovranità papale, così centrale, appunto, nell'identità religiosa dei gesuiti, va incontro a una propria concretezza organizzativa soltanto nella prima metà del XIX secolo, a valle dello sfaldamento, negli anni della Rivoluzione e dell'impero napoleonico, delle antiche aristocrazie ecclesiastiche che preservavano una più o meno esplicita attitudine conciliarista, o quantomeno episcopalista, riguardo alla gerarchia dei poteri nella Chiesa. Tale processo, come noto, raggiunse il compimento con la proclamazione del dogma dell'infallibilità da parte del concilio Vaticano I, e in esso ebbe un ruolo davvero centrale la nuova Compagnia, soprattutto in virtù della rinascita della scolastica e dell'ascendente esercitato dalle cattedre teologiche del Collegio romano. Fu questo tornante ottocentesco a contribuire in misura sostanziale alla reale, concreta saldatura fra gesuitismo ed ecclesiologia romana, o ultramontana, che invece nel Sei-Settecento, malgrado l'ossequio teorico verso il primato romano, aveva spesso dovuto cedere al peso delle fedeltà nazionali e dell'integrazione delle élite gesuitiche negli apparati delle monarchie europee, come si è già osservato a proposito dei gesuiti 'gallicani' francesi (e come, per fare un altro esempio, potrebbe essere letto nella consonanza di Saverio Bettinelli con la corte riformista di Parma sotto il governo Du Tillot).

In sostanza, una volta filtrata attraverso le prassi e i contesti storici, la categoria del gesuitismo probabilmente non si configura appieno né come invenzione né come statuto di una reale identità gesuitica, bensì come l'aggregarsi di motivi provenienti dall'uno e dall'altro campo, da alcuni caratteri originali dell'ordine, che ho provato so-

pra a delineare, tradotti e ricomposti nel linguaggio degli avversari e vagliati nella lunga storia della Compagnia, dai suoi esordi al pieno Novecento.

Bibliografia

- Amann, Édouard (1927). s.v. «Maldonat, Jean». *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9, t. 2. Paris: Letouzey, 1772-6.
- A Further Discovery of the Mystery of Jesuitism in a Collection of Several Pieces.* (1658). London: printed for T. Dring.
- Arnauld, Antoine (1664). *Mystērion tēs Anomías That is Another Part of the Mystery of Jesuitism, or the New Heresie of the Jesuites*. London: printed by James Flesher.
- Bañez, Domingo (1705). «Libellus supplex Clementi VIII oblatus a Dominico Bagnez, pro impetranda immunitate a lege silentii utriusque litigantium parti imposita». Th. Eleutherius [L. de Meyère] (ed.), *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis*. Antverpiae: typis Petri Iacob, 805-13.
- Bellarmino, Roberto (1948). «Exhortatio tertia de perfectione Instituti Societatis Iesu». S. Roberti card. Bellarmini *Opera oratoria postuma, adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus*, vol. IX. Ad fidem manuscriptorum edidit, introductione generali, commentario multiplici, notis illustravit Sebastianus Tromp. Romae: In aedibus Pont. Universitatis Gregorianae, 382-6.
- Bireley, Robert (1996). «Les jésuites et la conduite de l'Etat baroque». Giard, Luce; de Vaucelles, Louis (éds), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Million, 229-42.
- Bouvier de La Mothe, Jean-Marie (1924). s.v. «Jesuites». *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 8, t. 1. Paris: Letouzey, 1012-108.
- Braun, Harald E. (2007). *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*. Aldershot: Ashgate.
- Catto, Michela (2009). *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia: Morcelliana.
- Cottret, Monique (2009). *Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard.
- Delfosse, Annick (2009). «La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula scribendi*». *Révues d'histoire ecclésiastique*, 104(1), 71-114.
- «De ratione theologiae docendae» (1981). *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, vol. 4. Edidit Ladislaus Lukacs. Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 186-96.
- Fabre, Pierre-Antoine; Maire, Catherine (éds) (2010). *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Fabre, Pierre-Antoine; Rurale, Flavio (eds) (2017). *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*. Boston: Institute of Jesuit Studies; Boston College.
- Ferraro, Domenico (1989). *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*. Milano: Franco-Angeli.

- Friedrich, Markus (2008). «Circulating and Compiling the Litterae annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication». *Archivum historicum Societatis Iesu*, 77, 3-39.
- Gay, Jean-Pascal (2012). *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*. Farnham: Ashgate.
- Gay, Jean-Pascal (2014a). «Le 'cas Maimbourg'. La possibilité d'un gallicanisme jésuite au XVIIe siècle». *Revue historique*, 316(4), 783-831.
- Gay, Jean-Pascal (2014b). «Ordre du savoir et patrimoine théologique: deux difficiles reconstructions. Notes introductives à propos de la théologie dans la nouvelle Compagnie di Jésus». *Rivista di storia del cristianesimo*, 2 (n.s.: "Vecchio" e "Nuovo" nella Compagnia di Gesù. Dall'autorappresentazione alle prassi), 303-24.
- Giard, Luce (2010). «Le Catéchisme des Jésuites d'Etienne Pasquier, une attaque en règle». Fabre, Pierre-Antoine; Maire, Catherine (éds), *Les Anti-jésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 73-90.
- Gioberti, Vincenzo [1845] (1938). *Prolegomeni del primato morale e civile degli italiani*. A cura di Enrico Castelli. Milano: Fratelli Bocca. Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti 1.
- Guasti, Niccolò (2006). *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura.
- Healy, Róisín (2001). «Anti-Jesuitism in Imperial Germany: The Jesuit as Androgyne». Walser Smith, Helmut (ed.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*. Oxford; New York: Berg, 153-81.
- Höpfel, Harro (2004). *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaucourt, Louis de (1765). s.v. «Jésuite». *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 8. Paris: Briasson; David et al., 512-16.
- Julia, Dominique (1996). «Généalogie de la "Ratio studiorum"». Giard, Luce; de Vaucelles, Louis (éds), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 115-30.
- Leinsle, Ulrich G. (1997). «Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie». Schmuttermayr, Georg; Petri, Heinrich et al. (Hrsgg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift Joseph Kardinal Ratzinger*. Regensburg: Friedrich Pustet, 159-75.
- Lewy, Guenter (1960). *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*. Genève: Droz.
- Lukács, Laszlo S.J. (1986). *Introductio generalis. Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu 1586 1591 1599*. Nova editio penitus retractata, edidit Ladislaus Lukács. Romae: apud Monumenta historica Societatis Iesu, 1*-36*.
- Madonia, Claudio (2002). *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale*. Genova: Name.
- Malusa, Luciano; Letterio, Mauro (2005). *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il «Gesuita moderno» al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852). Da documenti inediti*. Milano: Franco Angeli.
- Mariana, Juan de (1599). *De rege et regis institutione libri tres*. Toleti: apud Petrum Rodericum typographum regium.
- Martina, Giacomo (2003). *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*. Brescia: Morcelliana.
- Mongini, Guido (2016). *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura.

- Motta, Franco (2019). «Bettinelli, i gesuiti, la storia d'Italia». *Testo*, 40(1), 27-33.
- Nelson, Eric (2002). «The Jesuit Legend: Superstition and Myth-Making». Par-
ish, Helen; Naphy, William G. (eds), *Religion and Superstition in Reformation
Europe*. Manchester: Manchester University Press, 94-115.
- Nelson, Eric (2005). *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political
Authority in France (1590-1615)*. Aldershot; Roma: Ashgate; Institutum
historicum S.J.
- O'Malley, John (1993). *The First Jesuits*. Cambridge (MA): Cambridge Univer-
sity Press.
- O'Neill, Charles E. (2001). s.v. «Antijesuitismo». O'Neill, Charles E.; Domínguez,
Joaquín Maria (eds), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfi-
co-temático*, vol. 1. Roma; Madrid: Institutum historicum S.J.; Universidad
Pontificia Comillas, 178-89.
- Pascal, Blaise (1658). *Les Provinciales, or the Mystery of Jesuitism*. London:
Richard Royston.
- Pasquier, Étienne [1602] (1677). «Censure de la secte des Jesuites par la faculté
de théologie de Paris en l'an 1554». *Le catechisme des jesuites, ou le mys-
tère d'iniquité, revelé par ses supposts, par l'examen de leur doctrine, mesme
selon la croyance de l'Eglise romaine*. Ville-franche: Guillaume Grenier, 26-8.
- Pavone, Sabina (2000). *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Com-
pagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno.
- Pellico, Francesco (1845). *A Vincenzo Gioberti*. Genova: Ferrando.
- Poncelet, Alfred (1927-28). *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens
Pays-Bas. Établissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses déve-
loppements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle*. 2 voll. Bruxelles:
Maurice Lamertine.
- Pradt, Dominique Dufour de [1825] (1826). *Du jésuitisme ancien et moderne*. Pa-
ris: A. Leroux et Constant-Chantpie.
- Regulae Societatis Iesu (1540-1556)* (1948). edidit Dionysius Fernandez Zapico.
Romae: Apud Monumenta Historica S.I.
- Romano, Antonella (2000). «Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellec-
tuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVIe siècle)». Elm, Susanna; Re-
billard, Éric; Romano, Antonella, *Orthodoxie, christianisme, histoire. Ortho-
doxy, Christianity, History*. Rome: École Française de Rome, 241-60.
- Rosa, Mario (2006). «Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento». *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 42(2), 247-81.
- Rurale, Flavio (2014). *Juan de Mariana. Un intellettuale contro*. Milano: Il Sole
24 ore.
- Sommervogel, Carlos (éd.) (1890-1932). *Bibliothèque de la Compagnie de Jé-
sus*. 12 vols. Bruxelles; Paris: Schepens; Picard.
- Stefanovska, Malina (2005). «La monarchie des Jésuites: solipsisme et politi-
que». *Dix-huitième Siècle*, 37, 359-81.
- Suárez, Francisco (1619). *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus
Anglicanae sectae errores*. Moguntiae: sumptibus Hermanni Mylii
Birckmanni, excudebat Balthasar Lippius.
- Taparelli d'Azeglio, Luigi (1932) *Carteggi*. A cura di Pietro Pirri. Torino: Tipo-
grafia Artigianelli.
- Van Eijl, Eduard J.M. (1994). «La controversie louvaniste autour de la grâce et
du libre arbitre à la fin du XVIe siècle». Lamberigts, Mathijs (éd.), *L'augusti-
nisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain*. Louvain: Peeters, Leuven
University Press, 207-82.